

NATASZA SZUTTA*

GRANICE AUTONOMII ETYKI. O POTRZEBIE UWZGLĘDNIANIA WYNIKÓW NAUK EMPIRYCZNYCH W ETYCE

Słowa kluczowe: psychologiczny realizm, teoria etyczna, utilitaryzm, deontologia, etyka cnót, procesy automatyczne, procesy zreflektowane, edukacja moralna
Keywords: psychological realism, ethical theory, utilitarianism, deontology, virtue ethics, automatic processes, reflective processes, moral education

Wprowadzenie

Każdy współczesny etyk ma świadomość specyficznego – normatywnego – charakteru etyki i fundamentalnej metodologicznej zasady zakazującej wyprowadzania normatywnych wniosków jedynie z deskryptywnych przesłanek. Zasada ta jest dziś popularnie zwana „gilotyną Hume’a”, ponieważ to właśnie Hume w swoich *Badaniach dotyczących natury ludzkiej* zwrócił

* Natasza Szutta – pracuje w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Autorka książek: *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?* (Gdańsk 2007) i *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* (Lublin 2017), redaktor antologii *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia* (Warszawa 2010) oraz współredaktor z A. Szuttą monografii *W poszukiwaniu moralnego charakteru* (Lublin 2015). Współredaktor czasopisma popularyzującego filozofię „Filozofuj!”.

Address for correspondence: The University of Gdansk, Faculty of Social Sciences, Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk. E-mail: wnsnsz@univ.gda.pl.

uwagę na metodologicznie nieuprawomocnioną praktykę, która była udziałem wielu jego poprzedników:

W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania (...), aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest* i *nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien*. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to *powinien* albo *nie powinien* jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego (Hume, 1963, s. 259–260).

Przyjęcie zasady Hume'a jest uzasadnione odrębnością dziedziny faktów i wartości; tego, co wyraża się w zdaniach opisowych, i tego, co wyraża się w zdaniach normatywnych; tego, co jest empiryczne, i tego, co jest nieempiryczne. Efektem rozdziału tych dziedzin jest rzadkie dziś odwoływanie się przez etyków do danych empirycznych uzyskanych w obrębie takich nauk, jak np. psychologia, neuronauki, socjobiologia. Albo ich nie znają, albo otwarcie ignorują jako etycznie nierелеwantne. Dyskusje etyczne są zasadniczo prowadzone wyłącznie między etykami, rzadko kiedy biorą w nich udział przedstawiciele innych dyscyplin akademickich. Wyjątek stanowi obszar etyki stosowanej, w której potrzebna jest wiedza z zakresu danej dziedziny, by móc rozumieć specyficzne dla niej problemy etyczne i wiedzieć, jak w ich rozwiązywaniu aplikować zasady i normy etyczne. Natomiast na gruncie etyki ogólnej, gdzie te zasady i normy są formułowane, na ogół nie ma przestrzeni dla interdyscyplinarnego podejścia. Taka postawa jest uzasadniona przekonaniem o metodologicznej autonomiczności etyki.

I nie byłoby w tym nic złego, gdyby etyka miała charakter jedynie teoretyczny – uzasadniała moralność; odpowiadała na pytanie, czy istnieje moralne dobro i zło; odpowiadała na pytanie o ich naturę. Jednak etyka pełni bardzo ważne funkcje praktyczne, zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Teorie etyczne formułują ideały moralnego sprawcy i moralnie godziwego życia; odpowiadają na pytanie, kim powinien się stać, jakie cele i motywy powinny kierować jego postępowaniem, jakie

dyspozycje i cechy charakteru powinien kształtować, by stać się moralnie dobrym człowiekiem. Kreślą także wizję moralnie dobrego życia – otwartego na życzliwe relacje z innymi ludźmi, wrażliwego na potrzeby wszystkich istot czujących, z szacunkiem dla środowiska naturalnego. Nadto, podają kryteria regulowania konfliktów międzyludzkich – zasady etyczne, normy zachowania czy procedury decyzyjne są po to formułowane, by pomagały w harmonizowaniu życia społecznego. Praktyczność etyki wymusza na niej spełnianie dodatkowego – bardzo ważnego – warunku. Jest nim respektowanie minimalnego psychologicznego realizmu.

Idealy i zasady etyczne muszą uwzględniać możliwości człowieka. Najprościej mówiąc, żadna teoria etyczna nie może przekraczać realnych możliwości moralnych sprawców. Teoretycy moralności muszą zawsze brać pod uwagę naturę człowieka w każdym jej wymiarze, zarówno biologicznym, jak i psychologicznym (Flanagan, 1993, s. 15–56)¹. Jak można rozumieć wymóg minimalnego psychologicznego realizmu? Najprościej jako realizowalność moralnych ideałów, promowanych w teoriach etycznych. Bardziej wysublimowane ujęcie psychologicznego realizmu obejmuje zgodność tych ideałów z naturalnym sposobem ludzkiego funkcjonowania w obrębie podstawowych ludzkich procesów – kognitywnych, wolitywnych oraz mechanizmów zachowania i struktury osobowości.

W artykule chcę prześledzić oba sposoby rozumienia wymogu minimalnego realizmu oraz odpowiedzieć na pytanie o konsekwencje jego respektowania w etyce i moralnej edukacji, pokazując w ten sposób, co mogą wnieść nauki empiryczne do etyki, nie zmieniając jej normatywnego charakteru.

¹ Na tę kwestię zwrócił uwagę Owen Flanagan w książce pt. *Varieties of Moral Personalities. Ethics and Psychological Realism*. Podchwycili ją sytuacjoniści – krytycy etyki cnót, argumentując jakoby była ona empirycznie nieadekwatna. W pierwszej odsłonie tego sporu zakwestionowali istnienie globalnych cnót etycznych, które przejawiałyby się stałym, spójnym i zintegrowanym pod względem moralnym zachowaniem (Doris, 2002). Druga odsłona obejmowała krytykę praktycznej mądrości. Zdaniem sytuacjonistów większość ludzkich zachowań ma charakter automatyczny, dodatkowo te automatyczne mechanizmy zachowania są takie, że gdybyśmy mieli ich świadomość, nie byłibyśmy gotowi ich zaakceptować (Merritt, Doris, Harman, 2010). Piszę o tym szerzej we: *Wprowadzenie, czyli o co chodzi w dyskusji nad moralnym charakterem* (Szutta, 2015b).

1. W poszukiwaniu moralnego ideału

Minimalny realizm psychologiczny w najprostszym rozumieniu domagałby się pokazania żyjącego przykładu moralnego sprawcy, który w pełni wciełałby w życie sformułowane i propagowane przez teoretyków moralności ideały. Naturalnym sposobem ich poszukiwania może być zwrócenie uwagi na osoby tzw. moralnych świętych, których działanie jest zawsze moralnie dobre na tyle, na ile to tylko możliwe – ludzie najbardziej moralnie wartościowych (Wolf, 1982)², prezentowanych często jako moralne wzory do naśladowania. Pośród takich postaci najczęściej wymienia się m.in. Gandhiego, Martina Luthera Kinga, Matkę Teresę z Kalkuty. Niektórzy autorzy dodają do tej listy także Oskara Schindlera i innych, którzy w szczególnie trudnych warunkach zachowali się w heroicznie (Flanagan, 1993, s. 5).

1.1. Moralni święci

Bliższe przyjrzenie się wymienionym postaciom pozwala na wniosek, że choć sposób ich działania i moralny charakter był nieprzeciętny, to nie można o nich powiedzieć, że w pełni realizowali ideał moralnie dobrego sprawcy. W literaturze można znaleźć wiele faktów świadczących o ich słabościach. Gandhi przy całym swoim niezwykłym zaangażowaniu w propagowanie sprawiedliwości społecznej w relacjach rodzinnych zachowywał się niemal jak tyran. Niektóre jego praktyki obecnie mogłyby być uznane za bardzo kontrowersyjne, np. doskonalił panowanie nad popędem seksualnym, śpiąc nago u boku swojej równie rozneglizowanej bardzo młodej siostrzenicy. Martinowi Lutherowi Kingowi zarzuca się jego nieodpowiedzialny stosunek do kobiet, które uwodził, wykorzystywał, a następnie porzucał. W przypadku Matki Teresy, przy całym jej poświęceniu na rzecz chorych, biednych i cierpiących ludzi, mówi się także o braku wyrozumiałości, surowości i bardzo dużych wymaganiach wobec innych. Natomiast Oskarowi Schindlerowi zarzuca się na przykład wchodzenie w bliskie relacje towarzyskie z naziistami, co jednak – paradoksalnie – umożliwiło mu uratowanie setek Żydów

² S. Wolf w swoim artykule pt. *Moral Saints* przewrotnie pokazuje, jak mało interesujące jest życie moralnych świętych i jak mało interesującymi ludźmi mogą się okazać. Można nawet sądzić, że niewiele osób chciałoby pozostawać z nimi w bliskich relacjach. Wolf nie chce przy tym umniejszać roli moralności w ludzkim życiu, chce jedynie pokazać, że nie jest ona jedynym obszarem ludzkiego rozwoju.

przed zagładą (Flanagan, 1993, s. 8–9). Świadomość tych słabości podaje w wątpliwość realizację moralnych ideałów, bo jeśli nie moralni święci, to kto mógłby być ich uosobieniem?

Być może ideały konstruowane na gruncie teorii etycznych są z istoty swojej nierealizowalne i w ten sposób nie spełniają warunku psychologicznego realizmu? By to sprawdzić, prześledzę ideały moralnych sprawców formułowane na podstawie najbardziej wpływowych obecnie teorii etycznych – deontologii, utylitaryzmu oraz etyki cnót. Ta analiza z konieczności musi zakładać pewne uproszczenia, choćby z tego powodu, że bardzo trudno dziś mówić o jednolitej teorii deontologicznej, utylitarystycznej czy etyki cnót³. W obrębie każdej z nich funkcjonuje wiele stanowisk, które często pozostają względem siebie w konflikcie, zawsze jednak ich autorzy przyjmują określone fundamentalne założenia pozwalające na włączenie ich do grona zwolenników określonej teorii etycznej. I właśnie do tych fundamentalnych założeń zamierzam się odwoływać, badając, w jakim stopniu promowane w tych teoriach ideały moralnego sprawcy spełniają warunek minimalnego psychologicznego realizmu.

1.2. Teorie etyczne i ich ideały

Z każdej współczesnej teorii etycznej można wyprowadzić ideał moralnego sprawcy. W deontologii jest to osoba, która nie łamie rygorów deontycznych, w utylitaryzmie to optymalizator szczęścia jak największej liczby ludzi, w etyce cnót – uosobienie cnót etycznych. Wydaje się, że znalezienie wśród realnie żyjących sprawców wcielenia tych ideałów jest z bardzo istotnych powodów, tkwiących już w samych założeniach tych teorii, raczej niemożliwe.

³ Przykłady różnych stanowisk w poszczególnych teoriach etycznych można mnożyć. Na gruncie deontologii wyróżnia się deontologów uznających istnienie rygorów absolutnych oraz tych uznających pewne limity dla obowiązywania rygorów (np. w sytuacjach katastrofalnych) i zwolenników istnienia rygorów *pro tanto*, których nie wolno łamać, chyba że zaistnieją wyższe moralne racje (Saja, 2015, s. 98–107). Na gruncie utylitaryzmu warto zwrócić uwagę choćby na różnice między utylitaryzmem bezpośrednim (czynów) a pośrednimi (zasad, motywów, cnót). Szerzej na ten temat: Szutta, 2007, s. 81–98. Etycy cnót także różnią się między sobą m.in. stosunkiem do doktryny jedności cnót, uniwersalności katalogów cnót i samego rozumienia cnoty (globalne vs lokalne jej ujęcie).

Deontologia

Trudno znaleźć moralnego sprawcę, który w swoim życiu nigdy nie złamał żadnego deontycznego rygoru i bynajmniej nie chodzi mi o tzw. sytuacje katastrofalne (Davis, 1998, s. 257–256; Saja, 2015, s. 103), tylko względnie proste, czasem nawet banalne. Sama wielość deontycznych rygorów generuje różne obowiązki moralne wchodzące ze sobą w nieusuwalne konflikty. Można starać się te konflikty usuwać przez formułowanie hierarchii obowiązków, ustawiając je w określonym porządku, albo odwoływać się do intuicji, pozwalającej – biorąc pod uwagę okoliczności i racje moralne – rozstrzygnąć, który spośród skonfliktowanych ze sobą obowiązków jest „tu i teraz” właściwy (Audi, 2004, 2007; Dancy, 1998)⁴. Pierwsze rozwiązanie problemu konfliktu obowiązków nie jest obiecujące, ponieważ w sytuacji nieusuwalnej wielości i złożoności moralnie relewantnych okoliczności działania ustalenie sztywnej hierarchii obowiązków moralnych jest niemożliwe⁵. Drugie rozwiązanie, przyjmowane np. w etyce obowiązków *prima facie*, zakłada, że moralny sprawca intuicyjnie – dzięki wiedzy i doświadczeniu – rozpoznaje, który ze skonfliktowanych obowiązków jest w określonej sytuacji tym właściwym. Jednak życie niesie ze sobą takie niespodzianki, że nawet duże doświadczenie, dobra wola i wysoka kondycja moralna nie pozwalają na podjęcie właściwej decyzji moralnej, szczególnie gdy nie ma czasu na dobre rozpoznanie i przeanalizowanie moralnych racji. Weźmy pod uwagę np. dość oczywiste obowiązki niekłamania i dotrzymywania obietnicy, które w prostych sytuacjach nie są kontrowersyjne, natomiast w pewnych okolicznościach niezwykle się komplikują. Nie tylko nie można ich obu jednocześnie przestrzegać, ale nie wiadomo nawet, który z nich jest w konkretnej sytuacji nadrzędny. Skoro trudno podać jedno uniwersalne

⁴ Taki sposób podejścia do konfliktu obowiązków prezentują zwolennicy etyki obowiązków *prima facie* – jak W.D. Ross i R. Audi.

⁵ Sytuacje, w których nas stawia los, są bardzo złożone, ponadto zarówno sprawcy, jak i adresaci działania na wiele moralnie relewantnych sposobów różnią się między sobą, np. moralną i psychologiczną dojrzałością, bagażem doświadczeń, podjętymi zobowiązaniami itp. Wydaje się, że uniwersalistyczne podejście do obowiązków moralnych nie jest uzasadnione – to, co dla jednego jest obowiązkiem moralnym, dla innego może oznaczać działanie supererogacyjne. Ponadto same sytuacje moralne, w których stają tak różni sprawcy, domagają się różnych, ze względu na zaistniałe moralne racje, odpowiedzi. Zdarza się, że obowiązek ratowania życia, choć na ogół wydaje się wyższy od obowiązku mówienia prawdy, może zostać mu podporządkowany.

kryterium rozstrzygające, który z obowiązków jest ważniejszy, a intuicja moralna może zawodzić, to nawet najszlachetniejsi ludzie są skazani na łamanie deontycznych rygorów. Nawet jeśli robią to nieintencjonalnie albo w dobrej wierze, to biorąc pod uwagę, że deontologia jest zorientowana przede wszystkim na dokonywanie moralnie słusznych czynów, działają wbrew najważniejszej deontologicznej zasadzie, jaką jest niełamanie deontycznych rygorów. A zatem nie są idealni w świetle założeń deontologii i chyba nawet być nie mogą.

Utylitaryzm

Nie łatwiej osiągnąć utilitarystyczny ideał moralnego sprawcy. Nie sądzę, by ktokolwiek potrafił podać przykład realnie żyjącego człowieka, który zawsze działał i działa zgodnie z zasadą maksymalizowania szczęścia największej liczby ludzi. I nie chodzi nawet o to, że większość ludzi ma nie dość silną wolę, by – akceptując ten ideał – być w stanie zgodnie z nim postępować. Już sam sposób rozumienia szczęścia rodzi poważne problemy, ponieważ szczęście ma także wymiar subiektywny i to, co sprawca przez szczęście pojmuje, nie musi być szczęściem dla adresatów jego działania – szczególnie gdy doskonały sprawca powinien mieć na względzie ogół ludzi, a nie wyłącznie dobrze mu znane jednostki⁶.

Jeszcze większym kłopotem utilitarysty jest niemożliwość przewidywania wszelkich potencjalnych skutków działania – bezpośrednich i pośrednich, krótkofalowych i długofalowych, zamierzonych i niezamierzonych. Wiadomo też, że nawet przewidywalne skutki działania mogą bardzo różnić się od aktualnych. O tym, które z nich ostatecznie okażą się realne, w dużym stopniu decyduje moralny traf (Nagel, 1997; Williams, 1999)⁷, na co kalkulujący sprawca nie ma wpływu. Ponieważ kalkulacje

⁶ Sami utilitaryści spierają się między sobą o to, jak szczęście (dobrostan) należy rozumieć, czy mentalistycznie – jako pozytywny stan umysłu (odczuwanie przyjemności lub zaspokajanie racjonalnych preferencji), czy obiektywistycznie – jako posiadanie obiektywnych i nieredukowalnych do siebie dóbr (Saja, 2015, s. 78–83).

⁷ Choć Thomas Nagel (1997) wyróżnia różne typy trafu moralnego (konstytutywny, sytuacyjny, przyczyny i skutku), to najważniejszy w tej dyskusji jest traf dotyczący przyczyny i skutku. Skutki naszych działań mogą być po prostu nie do przewidzenia wskutek zmieniających się już w trakcie samego działania okoliczności, na co możemy nie mieć żadnego wpływu. Trafem moralnym zajmował się także Bernard Williams (1999). Analizując przykład Gauguina czy Anny Kareniny, pokazuje, jak nieadekwatnie można

skutków działania dokonują się w znacznej mierze w sytuacji permanentnej niepewności, trudno znaleźć idealnego realizatora zasady użyteczności i w ten sposób dać namacalny dowód realizowalności utylitarystycznego ideału moralnego sprawcy. Każdy, nawet najszlachetniejszy utylitarysta, może popełnić poważny błąd w swoich kalkulacjach i *de facto* uczynić coś moralnie niesłusznego – np. działania ocenione w krótkiej perspektywie jako moralnie słuszne mogą okazać się fatalne w skutkach w perspektywie długoterminowej. Przykładów takich decyzji dostarcza historia.

Etyka cnót

Nie inaczej prezentuje się ideał moralnego sprawcy w etyce cnót, bo któż może wskazać osobę, która jest uosobieniem wszelkich etycznych cnót. W przypadku tej teorii problemem jest już samo ustalenie uniwersalnego katalogu cnót. Badania prowadzone w zakresie historii moralności lub antropologii kulturowej pokazują, że katalogi cnót zmieniały się ze względu na czas i miejsce. Często w kontekście tych badań przywołuje się np. cnotę pokory czy skromności, która jest zupełnie nieobecna w starożytnych katalogach, natomiast w średniowieczu bardzo zyskała na znaczeniu, a obecnie jest raczej marginalizowana, a nawet wyciągana poza nawias jako nikomu niepotrzebna. Jej miejsce zajmuje pewność siebie i asertywność⁸. Obroncy uniwersalności cnót w odpowiedzi na ten argument podają przykłady cnót, które można wyodrębnić w każdej kulturze (Humphreys, 2005)⁹, jednak żaden z nich nie posuwa się do tego, by bronić uniwersalności pełnych katalogów cnót. Można nawet zapytać, jak ten pełen katalog miałby wyglądać.

Innym problemem w znalezieniu realnego uosobienia cnót etycznych jest kompatybilność działań wynikających z poszczególnych cnót. Podobnie jak w przypadku konfliktu rygorów deontycznych, cnoty, które przejawiają

oceniać swój potencjał w zakresie „uniesienia” niektórych swoich wyborów. W kalkulacjach można np. przeszacować indywidualne możliwości dotyczące siły charakteru i umiejętności stawienia czoła przeciwnościom losu.

⁸ Wiele na temat immanentnego charakteru cnót w kulturach i tradycjach, z których pochodzą określone katalogi cnót, pisze A. MacIntyre (1981, s. 227–365).

⁹ J. Humphreys w książce pt. *The Story of Virtue. Universal Lessons on How to Live* (2005) analizuje najważniejsze teksty różnych kultur i próbuje pokazać, że takie dyspozycje, jak empatia, współczucie, miłosierdzie, samodyscyplina, lojalność, uczciwość, mądrość, sprawiedliwość, pracowitość są powszechnie cenione i włączane do katalogów moralnych cnót.

się określonym sposobem zachowania, mogą pozostawać ze sobą w konflikcie. Przykładem tego może być cnota miłosierdzia i cnota sprawiedliwości. Tak jak pierwsza wymaga przebaczenia i zapomnienia win, druga skłania do wyrównania rachunków krzywd albo zasług. Podobnie dzieje się z przyjaznością i bezstronnością – tak jak bycie przyjaznym zakłada skłonność do przychylnego odpowiadania na działania i oczekiwania tych osób, wobec których żyjemy takie postawy, bezstronność wymaga przyjęcia postawy niezaangażowanej – neutralnej wobec tego, kim taka osoba w sensie emocjonalnym dla nas jest. Wszystkie te dyspozycje są uznawane za etyczne cnoty pełniące ważne funkcje w moralnie dobrym zachowaniu i nie można którejkolwiek z nich wyrzucić z obecnie przyjmowanego katalogu cnot.

Konflikt zachowań wynikających z różnych cnot etycznych można rozwiązać przez redefinicję cnoty i zaznaczenie szczególnej roli praktycznej mądrości w cnotliwym działaniu. Jeśli cnot nie definiuje się wyłącznie behawioralnie – jako określony sposób zachowania, przypisanego każdej z wyodrębnionych cnot, tylko kognitywno-afektywnie – jako określone poznawczo-wolitywne procesy, które mogą być powiązane z różnymi działaniami, stanowiące odpowiednie reakcje na zaistniałe moralne racje, to cnoty etyczne nie wchodzą ze sobą w konflikt. W określonej sytuacji nie zachodzą racje do działania wpływającego jednocześnie z obu trudnych do pogodzenia cnot etycznych, lecz do działań wpływających albo z cnoty miłosierdzia, albo sprawiedliwości; albo postawy przyjaznej, albo neutralnej. Cnotliwy – roztropny – człowiek zawsze musi brać pod uwagę zaistniałe racje moralne, by odpowiednio zareagować (Szutta, 2010).

Takie rozwiązanie jest zbliżone do etyki obowiązków *prima facie*, która w intuicji moralnej znajduje narzędzie rozstrzygające, który z obowiązków jest właściwy. W etyce cnot podobną rolę pełni *phronesis* – mądrość praktyczna. I można jej postawić takie same, jak wobec moralnej intuicji zarzuty. Nawet najcnotliwsza osoba spotyka się z sytuacjami, w których czuje się bezradna, ponieważ nie potrafi rozstrzygnąć, co w danej sytuacji należy uczynić. Ma świadomość, że wiele moralnych racji może być jej po prostu nieznanych. Nie zawsze jest w stanie uderzyć w „słuszny środek pomiędzy skrajnościami”, wykazując się mądrością, a nie naiwnością – zapominając o wszystkich przewinieniach, czy małostkowością – skrupulatnie zapamiętując każdy najdrobniejszy błąd. Choć mądrość praktyczną doskonali się przez całe życie, to nieograniczone pole jej wykorzystywania powoduje, że jest to zasadniczo nigdy niekończący się proces. W tym sensie ktokolwiek

doskonali w sobie cnoty etyczne, może je posiadać tylko w jakimś ograniczonym zakresie¹⁰.

Przedstawione argumenty pokazują jedynie niektóre słabości teorii etycznych, o których była mowa. Zmierzały one do pokazania, że ideały moralnych sprawców, sformułowane na ich gruncie, nie znajdują żadnych realnie żyjących realizacji i nie należy się spodziewać, by kiedykolwiek się ich doczekały. Czy to jednak musi oznaczać, że nie respektują one warunku minimalnego realizmu psychologicznego i czy to je dyskwalifikuje jako ideały moralne? Wydaje się, że nie.

Etycy wciąż – i słusznie – mogą bronić się, że ideał moralnego sprawcy, ufundowany na gruncie przyjmowanych przez nich teorii, ma charakter idei regulatywnej wskazującej cel – kres – ludzkiego doskonalenia. Jego realizację należy rozumieć jedynie aproksymatywnie jako zbliżanie się do tego ideału, a nie jego pełne osiągnięcie. W realnym życiu realizowalność ideałów etycznych można mierzyć możliwością doskonalenia się w kierunku zbliżania się do opisanego ideału. Przykład moralnych świętych doskonale to ilustruje – to osoby, które choć nie są idealne, to z pewnością są najbliższą, w stosunku do całej ludzkiej populacji, realizacji moralnego ideału.

2. Teorie etyczne a sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu

Spełnianie warunku minimalnego psychologicznego realizmu w odniesieniu do teorii etycznych nie musi zakładać stuprocentowej realizowalności etycznych ideałów moralnego sprawcy, sformułowanych na ich gruncie. Można ten warunek rozumieć nieco inaczej – jako konieczność uwzględniania w teorii etycznej naturalnego sposobu ludzkiego działania, m.in. naturalnego sposobu funkcjonowania ludzkiego umysłu, możliwości i ograniczeń w zakresie samokontroli oraz struktury osobowości. Danych na ten temat

¹⁰ Obecnie między etykami cnót a ich krytykami z pozycji sytuacjonistycznej toczy się bardzo gorący spór o sposób rozumienia cnoty etycznej. Koncepcję globalistyczną – bardzo szeroką, w której cnota przejawia stałym, spójnym i zintegrowanym pod względem wartości zachowaniem, przeciwstawia się koncepcji lokalnej – wąsko zakreślonej i ograniczonej do określonego sytuacyjnego kontekstu. Szerokiego rozumienia cnoty bronią N. Snow, J. Annas, D. Russell, natomiast wąskiej J. Doris, M. Merritt (sytuacjonści), R. Adams i C. Miller (zwolennicy etyki cnót). Tej dyskusji poświęciłam moją najnowszą książkę (Szutta, 2017).

dostarczają nauki empiryczne, takie jak np. psychologia. Czego istotnego – z etycznego punktu widzenia – można dowiedzieć się z najnowszych psychologicznych badań na temat sposobu ludzkiego funkcjonowania?

2.1. Daniel Kahneman i dwusystemowa teoria umysłu

Jedną z obecnie najbardziej wpływowych koncepcji psychologicznych, opartej na bardzo bogatym materiale empirycznym, jest dwusystemowa teoria umysłu Daniela Kahnemana. Jej autor odróżnia dwa systemy, w których pracuje ludzki umysł: system 1 – szybki i system 2 – wolny. System 1 odpowiada za myślenie automatyczne (np. kojarzenie, wnioskowanie przyczynowo-skutkowe, metaforyczne ujmowanie). Pracuje bez wysiłku, konstruując wrażenia i emocje, na podstawie których następnie podejmuje wybory i decyzje. System 2 wymaga świadomego wysiłku, odpowiada za myślenie kontrolowane – monitorowanie swoich działań i powściąganie emocji. Aktywuje się, gdy stajemy przed bardziej skomplikowanymi zadaniami (np. bardziej złożonymi wyliczeniami czy myśleniem statystycznym). Oba systemy pozostają stale aktywne w naszym umyśle. Automatyczny system 1 nieustannie generuje różne dane (wrażenia, przeczucia, zamiary, emocje) i nie daje się go po prostu wyłączyć. Zreflektowany system 2, z natury leniwy, pozostaje w trybie bardzo niskiej aktywności. Zwykle biernie akceptuje to, co podsuwa mu system 1. Dopiero gdy napotyka na jakąś trudność, mobilizuje się do aktywniejszego działania (Kahneman, 2012).

Ten sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu potwierdzają liczne złudzenia poznawcze, którym nieustannie ulegamy. To skutki bezkrytycznego poddawania się systemowi 1. Wśród nich warto wskazać m.in. na „efekt torowania” albo prymowania (z ang. *to prime* – poprzedzać, uprzedzać, przygotowywać) – zjawisko polegające na zwiększeniu prawdopodobieństwa wykorzystania określonej kategorii poznawczej w procesach percepcyjnych i myślowych wskutek wielokrotnej ekspozycji bodźca, semantycznie lub afektywnie powiązanego z określoną kategorią (Bargh, Chen, Burrows, 1996, s. 233–235). Skutkiem tego tor naszego myślenia może zostać zewnętrznie ukierunkowany, w bardzo prosty sposób, zupełnie bez naszej świadomości, i trzeba podjąć dodatkowy wysiłek, by spojrzeć na fakty z innego punktu widzenia i zmienić tryb rozumowania. Innym przykładem jest zjawisko „ram interpretacyjnych” – takie same pod względem logicznym zdania (logicznie równoznaczne) wywołują u nas różne reakcje, zależnie od tego,

w jaki sposób zostaną sformułowane. Badani spośród dwóch opcji – „zyski utrzymują się na poziomie 70%” i „straty utrzymują się na poziomie 30%” – zwykle jako korzystniejszą wybierają opcję pierwszą. System 1 podświadomie inaczej reaguje na pojęcie „straty” i „zysku”. Dopiero uruchomienie systemu 2 pozwala uzmysłowić sobie, że oba zdania mają taką samą wartość logiczną (Kahneman, 2012, s. 481–497). Jeszcze innym złudzeniem jest „efekt łatwości poznawczej”, który idzie w parze z uczuciem przyjemności i wiarą w to, co się widzi oraz zaufaniem wobec własnych intuicji. Taki stan umysłu skłania do wyprowadzenia bardzo powierzchownych i uproszczonych wniosków. Natomiast wysiłek poznawczy zawsze wiąże się z jakimś dyskomfortem, który wywołuje czujność i podejrzliwość. Z tej wiedzy korzystają marketingowcy, twórcy reklam i autorzy politycznych strategii, szukający najlepszych metod wpływania na potencjalnych klientów i wyborców. Wiedzą, że należy w maksymalnym stopniu uprościć i ułatwić przekazywane treści, by ograniczyć wysiłek (prosty język, zwiększone kontrasty, swojsko brzmiące nazwy). Dobry nastrój rozluźnia naszą kontrolę i usypia system 2. Potwierdzają to także badania Roberta Zajonca, który wykazał związek między powtarzaniem się dowolnie wybranego bodźca a zwiększaniem się w stosunku do niego pozytywnych emocji, tzw. efekt czystej ekspozycji – im częściej słyszymy jakąś nazwę, tym lepiej ona nam brzmi i mamy większe zaufanie do wyrażeń i całych wypowiedzi, które to słowo zawierają (Kahneman, 2012, s. 82–97).

Według Kahnemana system 1 to „maszyna do wyciągania pochopnych wniosków”. Kiedy ma do czynienia z jakąś niejednoznacznością, upraszcza ją, kierując się dostępnym aktualnie doświadczeniem. Dla systemu 1 „istnieje tylko to, co widzisz” – pisze Kahneman, mechanizmy skojarzeniowe dostarczają umysłowi jedynie tych idei, które zostały w nim wcześniej, choćby podświadomie, aktywowane. Ani jakość, ani ilość informacji nie jest ważna; najbardziej liczy się spójność narracji, którą dzięki nim można skonstruować. Opowieść nie musi być kompletna, ważne, by była spójna. Im mniejszą ilością danych empirycznych dysponujemy, tym łatwiejsze jest uzyskanie spójności. Potwierdza to „efekt aureoli” – wyraźna skłonność do rozszerzania naszych pozytywnych doświadczeń z ludźmi na pola ich aktywności, o których nic nam nie wiadomo. Gdy ktoś raz w określonym kontekście wyda nam się miły i inteligentny, podświadomie przenosimy to wrażenie na inne jego aktywności. Skłonność ta wynika z silnej potrzeby

emocjonalnej spójności, która generuje prostszy i bardziej spójny od rzeczywistego model świata (Kahneman, 2012, s. 108–120).

Kahneman nie twierdzi, że jesteśmy całkiem zdani na automatyzmy systemu 1, choć zwolennicy determinizmu próbują wyciągać takie wnioski. Jego książkę można odczytywać także jako zachętę do uświadomienia sobie rodzajów i roli automatycznych procesów w naszym myśleniu oraz aktywizowania refleksyjnego systemu 2 – niepozwalania sobie na bierność i gnuśność intelektualną, polegającą na zadowoleniu się szybkimi i łatwymi odpowiedziami. Zwraca jednak uwagę na bardzo ważny „efekt wyczerpywania się ego” – ograniczone zasoby refleksyjnego systemu 2, który bardzo szybko się męczy, dlatego automatycznie deleguje wszystko, co tylko możliwe, w zarządzanie systemowi 1. Oznacza to, że nie da się funkcjonować w taki sposób, by wyeliminować wszelkie automatyzmy i stać się człowiekiem poddającym wszystko nieustannej refleksji.

Dane empiryczne na temat roli i miejsca automatycznych procesów w funkcjonowaniu naszego umysłu nie są bez znaczenia dla etyki normatywnej, szczególnie wówczas, gdy mowa o wyborach i decyzjach moralnych – kluczowych z punktu widzenia etyk skoncentrowanych na podejmowaniu moralnie słusznych czynów i formułowaniu uniwersalnych zasad moralnych, za jakie uchodzą utylitaryzm i deontologia. Może się bowiem okazać, że człowiek w swoim życiu podejmuje relatywnie niewiele moralnych decyzji *sensu stricto*, opartych na dokładnym przeanalizowaniu wszelkich możliwych racji i konsekwencji działania, znacznie częściej działa na podstawie utrwalonych automatyzmów.

2.2. John Bargh i automatyzmy dnia powszedniego

John Bargh wyciąga z etycznego punktu widzenia jeszcze dalej idące wnioski. Uważa on, że tradycyjny podział na procesy kontrolowane (często nazywane świadomymi i intencjonalnymi) i automatyczne (określane jako nieświadome, niedobrowolne i niecelowe) jest empirycznie nieadekwatny. Ich charakter jest znacznie bardziej złożony i nie da ich się wyczerpująco opisać, kwalifikując jako jedną z dwóch wzajemnie wykluczających się kategorii. Dane empiryczne raczej wskazują na to, że nie ma między tymi procesami ostrej granicy. Wiele z nich, zwykle opisywanych jako automatyczne, jak np. czytanie, pisanie na komputerze lub prowadzenie samochodu, jest procesami kontrolowanymi i celowymi. Szczególnie w trakcie uczenia

się wykonywania tych czynności są to procesy świadome we wszystkich kolejnych sekwencjach ruchów. W przypadku osób, które już nabyły i utrwaliły umiejętność czytania lub pisania na komputerze, można mówić o procesach nieświadomych, choć jak najbardziej celowych. Wyszczególnione cechy automatycznych i kontrolowanych procesów niekoniecznie muszą zawsze i w taki sam sposób współwystępować. Bargh uważa, że są one od siebie niezależne i mogą występować w różnych konfiguracjach i traktowanie ich w kategoriach zero-jedynkowych – albo automatycznych, albo zreflektowanych – jest nieporozumieniem (Bargh, 1989, s. 3–7).

Bargh wyróżnia trzy główne typy automatycznych procesów. Pierwsze z nich to procesy przedświadome – jak powszechnie zachodzące procesy konstruowania i wartościowania, mimowolnie aktywujące społeczne konstrukty, np. stereotypy, schematy, wzorce myślenia i oceniania oraz sposoby zachowania (m.in. efekt torowania, efekt ekspozycji). Bargh utrzymuje, że przedświadome automatyczne procesy, odpowiadające za interpretację tego, co widzimy, i wartościowanie, stanowią najczęściej punkt wyjścia późniejszych sądów i decyzji. Od nich zależy np. to, w jaki sposób postrzegamy sytuację moralną – czy identyfikujemy ją jako potencjalne zagrożenie, przed którym należy się bronić, czy raczej jako sytuację pomocową, w której należy okazać komuś wsparcie (np. nieznannej osobie leżącej na ulicy).

Drugie to postświadome automatyczne procesy, które zachodzą po świadomych procesach jako ich nieświadome konsekwencje. Na przykład świadomie przeżywana przyjemność lub przykrość, choćby jedynie wyobrażona, rozszerza się w nieświadomiony sposób na później wydawane sądy, odczucia i zachowania (np. efekt nastroju). Forma reagowania na sytuację moralną może w poważny sposób zależeć od poprzedzających je przeżyć, które wywołują pozytywny lub negatywny nastrój. Wiele empirycznych danych potwierdza, że nastrój ma ogromny wpływ na ludzkie zachowanie¹¹. Różnica między konsekwencjami pierwszego i drugiego typu

¹¹ Psycholodzy przeprowadzili wiele eksperymentów, w których wykazano wpływ zmiany nastroju na zachowania pomocowe. Można zastanawiać się nad metodologią tych badań, w których trudno wyeliminować zmienne towarzyszące mogące mieć wpływ na sposób zachowania badanych, jednak wielość tych eksperymentów i powtarzalność wyników przemawia za ich wiarygodnością. W badaniach wykorzystywano ciasteczka, zapachy, drobne monety, ciepłe lub zimne – w zależności od pogody – napoje, przyjemną muzykę. Osoby, którym w taki sposób podnoszono nastrój, zwykle chętniej odpowiadały na sytuacje pomocowe niż osoby z grup kontrolnych, którym nie podwyższano nastroju

automatyzmów jest dość znaczna. O ile na ogół nie mamy zbyt dużej świadomości wpływu przedświadomych procesów na nasz sposób postrzegania i oceniania, o tyle postświadome automatyzmy znacznie łatwiej są przez nas identyfikowane.

Trzeci typ automatycznych procesów to te uzależnione od celu, jaki stawia sobie sprawca. Wśród nich można wymienić bardzo złożone umiejętności, np. jazdę samochodem, na rowerze, pisanie na komputerze, granie na instrumencie. Takie umiejętności zakładają całe kompleksy zrutowizowanych sekwencji czynności i dobrze wyuczonych wzorów reagowania na różne sytuacje (tzw. skryptów). Te zapamiętane i zautomatyzowane procesy kierują uwagą i działaniem, przy minimalnej kontroli sprawcy. Są one skierowane na realizację określonego i aktualnego celu, dlatego muszą być fleksybilne, na bieżąco dopasowywać się do zachodzących okoliczności (inaczej prowadzi się samochód w nieznanym mieście, inaczej w miejscu zamieszkania; inaczej w małym ruchu i przy jego dużym natężeniu; inaczej gdy samochód jest zupełnie sprawny, inaczej gdy wydaje się, że coś w nim nie funkcjonuje). To pokazuje, jak automatyczne procesy łączą się z kontrolowanymi i odwrotnie oraz to, że nie pracują one w próżni, lecz towarzyszy im wiele innych typów automatycznych i kontrolowanych procesów oraz ich kombinacji (Bargh, 1989, s. 10–28).

Taka charakterystyka procesów automatycznych nie jest neutralna z etycznego punktu widzenia. Sporo mówi na temat natury widzenia i wartościowania moralnych racji oraz sposobu reagowania na różne sytuacje. Warto do tego dodać jeszcze to, co współczesna psychologia mówi na temat możliwości i ograniczeń ludzi w zakresie samokontroli.

2.3. Roy Baumeister – możliwości samokontroli i zjawisko wyczerpywania się woli

Zwracając uwagę na automatyzmy, które w dużej mierze odpowiadają za sposób ludzkiego funkcjonowania, nie chcę bronić silnego determinizmu, kwestionować wolności i odpowiedzialności moralnej. We współczesnej psychologii trudno jednak poszukiwać argumentów na rzecz filozoficznie rozumianej wolnej woli. Roy Baumeister pisze, że nie do końca nawet rozumie,

albo go obniżano przez np. hałaśliwą pracę kosiarki albo pneumatycznego młota. Por. przykład jednego z takich eksperymentów (Isen, Levin, 1971).

czego filozofowie tak naprawdę poszukują. Sam natomiast przeprowadził wiele badań empirycznych nad zdolnością człowieka do samoregulacji, którą psychologowie rozumieją jako zdolność do zmiany własnych reakcji. Baumeister wykazał, że ludzie mają bardzo duży potencjał w zakresie samokontroli w obrębie różnych procesów: mogą kontrolować swoje myśli, skupiając się na określonych zadaniach; emocje – próbując przezwyciężyć zły nastrój; impulsy – opierając się różnym pokusom: objadaniu się, picciu alkoholu, zażywaniu narkotyków, stosowania przemocy; oraz kontrolować swoje zachowanie.

Baumeister uważa, że jeśli ktoś stracił nad sobą kontrolę, to poza nielicznymi wyjątkami sam na to zapracował – począwszy od przyzwolenia na drobne zaniechania, następnie przez pobłażanie swoim impulsom aż po całkowite przyzwolenie i w końcu biernie się im poddanie. Zdaniem Baumeistera ludzką zdolność do samoregulacji – wolę – najlepiej opisuje metafora „mięśnia”, nad którym można pracować, wzmacniając go poprzez stawianie sobie kolejnych, coraz trudniejszych zadań (Baumeister, Tierney, 2013, s. 32–54). Istnieje wiele technik wzmacniania samokontroli, opisywanych w różnych psychologicznych poradnikach i stosowanych z sukcesem przez psychoterapeutów, najczęściej w walce z różnymi uzależnieniami pacjentów, choć nie tylko. Coraz częściej wykorzystuje się je także w celach motywacyjnych do stawiania sobie różnych celów w życiu – ogólne dążenie do integralnego rozwoju personalnego.

Jednak tym, na co szczególnie należy zwrócić uwagę mówiąc o ludzkich możliwościach w zakresie samokontroli, jest mechanizm wyczerpywania się woli. Podobnie jak męczą się mięśnie podczas pracy – „męczy” się także wola i wyczerpują się jej ograniczone zasoby. Oznacza to, że człowiek nie może w nieskończoność się kontrolować. Wyczerpane *ego* przejawia się najczęściej podwyższoną intensywnością przeżywanych uczuć – uczucia pozytywne przeradzają się w egzaltację lub euforie; negatywne – w rozczarowanie lub przygnębienie z dość błahego powodu. Wyczerpanemu *ego* towarzyszy najczęściej obniżona decyzyjność, np. łatwe poddawanie się zewnętrznym wpływom sytuacji czy nastroju (Baumeister, Tierney, 2013, s. 40–46).

3. Etyka i moralna edukacja w świetle wyników badań współczesnej psychologii kognitywnej

Jakkolwiek normy etyczne nie wywodzą się z opisów ludzkiego zachowania, etyk nie może ich zupełnie ignorować i nie zajmować się wynikami badań empirycznych dotyczących sposobu ludzkiego funkcjonowania. Uwzględnianie rozpoznanych przez psychologów podstawowych procesów biorących udział w naszym poznaniu, wartościowaniu i zachowaniu jest konieczne, by teorie etyczne spełniały wspomniany przeze mnie wymóg minimalnego psychologicznego realizmu. Jeśli zatem ogromna część, o ile nawet nie większość, naszych procesów dokonuje się automatycznie i bezrefleksyjnie, na co wskazuje poważnych rozmiarów materiał empiryczny, to nie można tego lekceważyć. Przynajmniej dopóki nie zostanie on sfalsyfikowany wynikami porównywalnie szeroko zakrojonych badań, etycy nie mogą dłużej niemal wyłącznie koncentrować się na świadomych, intencjonalnych i kontrolowanych procesach, takich jak deliberacje moralne i procedury decyzyjne, z wykorzystaniem moralnych zasad (rygorów deontycznych czy zasady użyteczności), które biorą udział w dokonywaniu wyborów i podejmowaniu moralnych decyzji. Co najmniej równie ważną częścią etyki, o ile nawet nie ważniejszą – z racji ustalonych w toku badań empirycznych proporcji – musi stać się wypracowanie odpowiednich mechanizmów reagowania, które przejmują kontrolę nad ludzkim zachowaniem, gdy poziom refleksji i samokontroli sprawcy z różnych powodów wyraźnie spada.

Od początków etyki taką rolę przypisywano cnotom etycznym – trwałym i nabytym dyspozycjom do moralnie dobrego działania, mającym charakter częściowo zautomatyzowanych, częściowo zreflektowanych procesów o charakterze kognitywno-afektywnym. Za każdą cnotą stoją określone przekonania etyczne i odpowiednio ukształtowane pragnienia, stanowiące wystarczającą motywację do zgodnego z przekonaniem działania (np. życzliwość, gotowość do pomocy, odwaga, umiarkowanie itp.). Niebranie ich pod uwagę jest redukowaniem obszaru etycznych dociekań, a w konsekwencji marginalizacją etyki, biorąc pod uwagę relatywnie niewielką ilość – w stosunku do zautomatyzowanych działań – *sensu stricto* moralnych decyzji.

Przytoczone wyniki badań empirycznych mają także swoje konsekwencje dla toku i metod wykorzystywanych w edukacji moralnej.

Nie może się ona ograniczać jedynie do budzenia moralnej refleksji np. przez samą klaryfikację wartości¹² czy analizę moralnych dylematów¹³, albo innych, tzw. niedyrektywnych, metod wychowawczych¹⁴. Ich zwolennicy powołują się na Sokratesa i jego metodę majeutyczną, w której wychowawca pełni jedynie rolę akuszerza – niczego nie narzuca; podobnie jak terapeuta stawia pytania i nie przeszkadza w samodzielnym procesie poszukiwania odpowiedzi (Killpatrick, 1992a, s. 171; 1992b, s. 16). W niedyrektywnych koncepcjach celem edukacji moralnej jest ukształtowanie intelektualnych procesów, które pozwalają wychowankom samodzielnie dochodzić do moralnych przekonań, doskonalić techniki moralnego rozumowania i selekcjonowania wartości (Pritchard, 1988, s. 470, 476).

W świetle zaprezentowanych danych empirycznych edukacja moralna musi przynajmniej w równym stopniu zajmować się także kształtowaniem charakteru – postaw i dyspozycji obejmujących częściowo zautomatyzowane procesy, które przejmują kontrolę nad zachowaniem, gdy zasoby samokontroli się wyczerpują – nie ma sił i czasu na dokładną analizę sytuacji, przeanalizowanie racji i podjęcie właściwej decyzji. Wówczas dobrze jest móc polegać na nabytych i utrwalonych dyspozycjach do moralnie dobrego działania, jakimi są etyczne cnoty, których nie można jednak sprowadzić wyłącznie do prostych i bezmyślnych nawyków nabytych wskutek wielokrotnego powtarzania określonych czynności. Cnoty etyczne są bowiem na wiele sposobów powiązane z wyborem i postanowieniem zarówno na etapie ich nabywania, jak i działania na ich podstawie – w wyborze i identyfikowaniu

¹² W metodzie edukacji moralnej przez klaryfikację wartości nauczyciel unika narzucania uczniom jakichkolwiek wartości, sugeruje także odrzucenie wcześniej utrwalonych przekonań i autorytetów oraz zachęca – w atmosferze pełnej i bezwarunkowej akceptacji – do poszukiwania własnego sposobu wartościowania. U jej podstaw tkwi założenie, że prawdziwe moralne przekonania mają swoje źródło w – jeszcze niezdeformowanym oczekiwaniem społecznym – „ja” wychowanka; przyjmuje się założenie, że prawdziwe „ja” jest zasadniczo dobre i godne zaufania (Kinnier, 1995, s. 18–19, 21).

¹³ W metodzie edukacji moralnej przy analizowaniu moralnych dylematów nauczyciel nie podaje żadnych wskazówek, tym bardziej gotowych rozstrzygnięć. Wychowankowie sami mają zastanowić się nad racjami stojącymi u podstaw konkurencyjnych rozwiązań. Nauczyciel może jedynie od strony formalnej korygować poprawność rozumowań uczniów. Zestaw takich dylematów moralnych stanowiących podstawę do dyskusji proponuje m.in. Martin Cohen w książce pt. *101 Ethical Dilemmas* (Cohen, 2003).

¹⁴ W artykule *Edukacja moralna z perspektywy etyki cnót* szerzej dyskutuję z niedyrektywnymi metodami wychowawczymi (Szutta, 2015b).

się z życzliwą i uczciwą postawą życiową, której efektem są skorelowane z nimi działania. O nabyciu cnót przez moralnego sprawcę można mówić dopiero wówczas, gdy działania życzliwe i uczciwe stają się dla niego naturalne i nie odczuwa już żadnych przeciwnych im pokus (złorzeczenia czy nieuczciwości). Osoba posiadająca cnoty, w sytuacjach codziennych i niewymagających szczególnego namysłu działa w sposób spontaniczny zgodnie z cnotą, dopiero w nowych, nietypowych okolicznościach, które wymagają rozważenia racji moralnych, podejmuje deliberację. Cnotliwe działanie to nie tylko sposób zachowania, ale także (a może nawet przede wszystkim) określony sposób widzenia – konstruowania i wartościowania faktów oraz sytuacji moralnych, które domagają się odpowiedzi (Szutta, 2017, s. 111–127).

O tym zdaje się mówić Bargh, odróżniając przedświadome automatyczne procesy. Człowiek życzliwy i uczciwy, gdy widzi na ulicy kogoś osłabionego albo zemdlonego, postrzega w nim osobę i samą tę sytuację jako domagającą się natychmiastowej interwencji, podczas gdy ktoś nieżyczliwy może postrzegać ją jedynie jako potencjalne zagrożenie – oszusta, który z pewnością chce ją napaść; a nieuczciwy – ofiarę, którą można okraść. Sposób postrzegania (konstruowania) i wartościowania rzeczywistości zależy od tego, jakiego rodzaju osobą jesteśmy, jakie żyjemy przekonania i system wartości. Ich kształtowanie dokonuje się w długim i nigdy niezakończonym procesie wychowawczym.

Z punktu widzenia edukacji moralnej bardzo ważną rolę odgrywa drugi z wyróżnionych przez Johna Bargha typ procesów postświadomych. Analiza tego rodzaju procesów pozwala uświadomić sobie wzajemny wpływ moralnej percepcji i emocji. Biorąc pod uwagę dane współczesnej psychologii kognitywnej, które zwracają uwagę m.in. na znaczenie efektów torowania i dostępności poznawczej, dyrektywny model moralnej edukacji jest uzasadniony. Ekspozowanie dzieciom określonych wzorców moralnych – bohaterów realnych lub fikcyjnych, którzy uosabiają wartościowe z punktu widzenia moralnego cechy i dyspozycje charakteru, jak np. życzliwość, uczciwość, gotowość do pomocy oraz pogłębiona dyskusja na ich temat – ma duże znaczenie w procesie wychowawczym. W przyszłości, gdy te zagadnienia przestaną już być przedmiotem ich świadomych rozważań, z dużym prawdopodobieństwem, o ile nie zajdą jakieś przeciwstawne procesy w ich życiu, już jako dorośli będą korzystali właśnie z tych dostępnych

im konstruktów społecznych, które odpowiadają promowanym w toku wychowania cnotom etycznym (Narvaez, Lapsley, 2005, s. 147).

Pośród procesów wyróżnionych przez Bargha najbardziej cnotom etycznym odpowiadają automatyczne procesy uzależnione od celu, składające się na umiejętności praktyczne. Z jednej strony eksperckie umiejętności praktyczne obejmują wiele automatycznych procesów, zdobytych w toku wieloletniej praktyki, z drugiej – w sytuacji pojawienia się nowych, dotąd niespotkanych okoliczności, wymagają refleksji i deliberacji. Łatwo to pokazać na przykładzie znakomitego chirurga z długą praktyką, który wiele diagnostycznych i terapeutycznych decyzji podejmuje niemal automatycznie do momentu, gdy spotyka się z jakimś nieznanym dotąd przypadkiem diagnostycznym, wówczas poszerza diagnostykę i zwołuje konsylium lekarskie. Podobnie dzieje się w przypadku osób cnotliwych – do pewnego stopnia działają one automatycznie, ale tylko w sytuacjach codziennych i w dobrze im znanych okolicznościach dopóty, dopóki nie pojawią się jakieś dodatkowe racje moralne, które wymagają gruntownego namysłu i moralnej deliberacji. Proces deliberacji w przypadku eksperta, jak i osoby cnotliwej, zasadniczo różni się od procesu osoby, która dopiero nabywa określonej praktycznej umiejętności lub cnot etycznych. Proces edukacji moralnej jest w dużym stopniu analogiczny do procesu nabywania umiejętności praktycznych na poziomie eksperckim.

Całość mojej argumentacji bynajmniej nie zmierza w kierunku podkopania sensowności zainteresowania etyków procesami podejmowania decyzji z wykorzystaniem moralnych zasad po dogłębnej analizie moralnych racji. Chcę tylko zwrócić uwagę, że nie są one wystarczające, skoro większość naszych działań dokonuje się całkowicie albo w dużym stopniu automatycznie. Cnoty etyczne mają charakter takich zautomatyzowanych procesów, które znajdują swoje empiryczne uzasadnienie w badaniach współczesnych psychologów. Dane empiryczne przez nich uzyskane mogą pomóc jeszcze głębiej zrozumieć ich znaczenie i rolę w moralnym życiu.

Zakończenie

W niniejszym artykule starałam się zwrócić uwagę na jeden z warunków, jakie powinny respektować normatywne teorie etyczne – warunek psychologicznego realizmu. Przy respektowaniu zasady metodologicznej

autonomiczności etyki, polegającej na niewyprowadzaniu normatywnych wniosków jedynie z deskryptywnych przesłanek, trzeba jeszcze pamiętać o pewnych ograniczeniach w formułowaniu moralnych ideałów, jakie stawia ludzka natura. Etyk nie może ich lekceważyć. Nie może bowiem nakładać norm i ideałów etycznych, które są nie do uniesienia przez zwyczajnych ludzi.

Rozważyłam dwa sposoby rozumienia warunku psychologicznego realizmu – realizowalności ideałów moralnego sprawcy oraz respektowania naturalnego sposobu funkcjonowania człowieka. Analizując ideały moralnych sprawców, sformułowanych na gruncie najważniejszych w obecnym dyskursie teorii etycznych, argumentowałam przeciw możliwości ich zrealizowania, co mogłoby skłaniać do wniosku, że omówione teorie nie spełniają wymaganego warunku. Jednocześnie pokazałam możliwą strategię obrony zwolenników tych teorii, którzy mogliby argumentować, że ideał moralnego sprawcy ma charakter idei regulatywnej, o której realizacji można mówić jedynie w kategoriach aproksymatywnych – zbliżania się do ideału, a nie w sensie ścisłym jego osiągnięcia.

Zaproponowałam bardziej złożone rozumienie warunku psychologicznego realizmu – jako zgodności fundowanych ideałów moralnego sprawcy z naturalnym sposobem ludzkiego funkcjonowania w obrębie podstawowych ludzkich procesów – kognitywnych, wolitywnych oraz mechanizmów zachowania, które są opisywane na gruncie nauk empirycznych, szczególnie psychologii. Przytoczywszy wyniki badań uzyskanych w obrębie psychologii kognitywnej, starałam się pokazać, w jaki sposób są one etycznie relewantne i powinny być brane pod uwagę w formułowaniu teorii etycznych oraz programów moralnej edukacji.

Wskazałam na bardzo ważny wniosek dla etyki, płynący z badań empirycznych przeprowadzonych na gruncie psychologii, w świetle których znaczna część, o ile nawet nie większość, naszych procesów myślowych i wolitywnych ma charakter automatyczny albo częściowo zautomatyzowany. Oznacza to, że etycy nie mogą koncentrować się wyłącznie na regulowaniu procesów zreflektowanych, biorących udział w świadomie podejmowanych decyzjach. Jeśli nie chcą godzić się na marginalizację roli etyki, muszą na równi z procesami zreflektowanymi podjąć się regulacji procesów zautomatyzowanych, które przejmują kontrolę nad ludzkim myśleniem i działaniem w sytuacjach „wyczerpywania się ego”, gdy jesteśmy zmęczeni, głodni i emocjonalnie niestabilni.

Ze względu na warunek psychologicznego realizmu etycy nie mogą zamykać się „w wieży z kości słoniowej” i – broniąc „czystości” metodologicznej swojej dyscypliny – odcinać się od wyników nauk empirycznych. Korzystanie z ich danych nie odbiera etyce jej szczególnego – normatywnego – charakteru. Z jednej strony stawia pewne granice, w których moralne ideały powinny się mieścić, z drugiej pozwala zrozumieć obszary ludzkiej aktywności, które powinny być poddane etycznej regulacji.

Bibliografia

- Audi, R. (2007). Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics. W: R. Shafer-Landau (red.), *Foundations of Ethics. An Anthology* (s. 402–419). Malden: Balckwell.
- Audi, R. (2004). *The Good in the Right: a Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Woodstock: Princeton University Press.
- Bargh, J.A. (1989). Conditional Automaticity: Varieties of Automatic Influence in Social Perception and Cognition. W: J.S. Uleman, J. Bargh (red.), *Unintended Thought* (s. 3–51). New York: Guilford.
- Bargh, J.A., Chen, M., Burrows, L. (1996). Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2 (71), 230–244.
- Baumeister, R.F., Tierney, J. (2013). *Sila woli. Odkryjmy na nowo to, co w człowieku najpotężniejsze*. Tłum. P. Budkiewicz. Poznań: Media Rodzina.
- Cohen, M. (2003). *101 Ethical Dilemmas*. London: Routledge.
- Dancy, J. (1998). *Etyka obowiązków prima facie*. W: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce* (s. 261–271). Tłum. P. Łuków. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Davis, N.A. (1998). *Deontologia współczesna*. W: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce* (s. 247–260). Tłum. P. Łuków. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Doris, J.M. (2002). *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flanagan, O. (1993). *Varieties of Moral Personalities. Ethics and Psychological Realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hume, D. (1963). *Badania dotyczące natury ludzkiej*. Tłum. C. Znamierowski. T. 2: *O uczuciach*. Warszawa: PWN.

- Humphreys, J. (2005). *The Story of Virtue. Universal Lessons on How to Live*. Dublin: The Liffey Press.
- Isen, A.M., Levin, P.F. (1972). Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 21, 384–388.
- Kahneman, D. (2012). *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*. Tłum. P. Szymczyk. Poznań: Media Rodzina.
- Kilpatrick, W. (1992a). Moral Character: Story-Telling and Virtues. W: R. Knowles, G.F. McLean (red.), *Psychological Foundation for Moral Education and Character Development: an Integrated Theory of Moral Development*, *The Council for Research in Values and Philosophy* (s. 169–182). Washington.
- Kilpatrick, W. (1992b). *Why Johnny Can't Tell Right from Wrong: and What Can We Do About It*. New York: Simon Schuster.
- Kinnier, R.T. (1995). A Reconceptualization of Values Clarification: Values Conflict Resolution. *Journal of Counseling & Development*, 74, 18–24.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Merritt M.W., Doris, J.M., Harman, G. (2010). *Character*. W: J.M. Dorris and The Moral Psychology Research Group (red.), *The Moral Psychology Handbook* (s. 356–392). Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Th. (1997). Traf w życiu moralnym. W: Th. Nagel, *Pytania ostateczne* (s. 36–53). Tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Aletheia.
- Narvaez, D., Lapsley, D.K. (2005). The Psychological Foundations of Everyday Morality and Moral Expertise. W: D.K. Lapsley, C. Power (red.), *Character Psychology and Character Education* (s. 140–164). Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Pritchard, I. (1988). Character Education: Research Prospects and Problems. *American Journal of Education*, 4 (96), 465–495.
- Saja, K. (2015). *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*. Kraków: Universitas.
- Szutta, N. (2017). *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* Lublin: Academicon.
- Szutta, N. (2015a). Edukacja moralna z perspektywy etyki cnót. *Diametros*, 46, 111–133.
- Szutta, N. (2010). Jedność cnót jako warunek normatywności cnoty. W obronie doktryny jedności cnót. *Ethos*, 23, 78–93.

- Szutta, N. (2015b). Wprowadzenie, czyli o co chodzi w dyskusji nad moralnym charakterem. W: N. Szutta, A. Szutta, *W poszukiwaniu moralnego charakteru* (s. 9–30). Lublin: Academicon.
- Szutta, N. (2007). *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Williams, B. (1999). Traf moralny. W: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola* (s. 215–234). Tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- Wolf, S. (1982). Moral Saints. *The Journal of Philosophy*, 8 (79), 419–439.

THE LIMITS OF ETHICS AUTONOMY. ETHICS TAKES INTO ACCOUNT THE EMPIRICAL DATA

Summary

This paper focuses on the psychological realism requirement which should be met by any ethical theory. Even if one should not make normative conclusions out of descriptive presumptions, there are still some limitations resulting from our nature about which one should remember when formulating moral ideals. One should not impose moral ideals which may require of people more than they would ever be able to bear. The paper's aim is to emphasize how important it is to ethics to pay attention to the empirical research carried out within psychology which show that a large part of our thought and volitional processes is automatic or semi-automatic. This means that ethicists cannot exclusively concentrate on regulating reflective processes which underlie consciously made decisions. If ethics is to avoid marginalization, ethicists must also focus on those automatic processes which control human thinking and action, especially in the circumstances of a total "ego-depletion", e.g. when we are tired, hungry, or under a strong influence of unstable emotions. The paper shows that virtue ethics is this kind of ethical approach which meets the psychological realism condition most successfully.